

LA TRANSGRESIÓ DE LA NORMA COM A FORMA DE MANTENIR L'ORDRE: SOBRE EL SENTIT DE *EL POLÍTIC* DE PLATÓ¹

Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona

Abstract: The sense of Plato's *Statesman* entails the transmission of a shared responsibility of understanding the government of the city following the need to defend the precarity with the continuous weaving that avoids the chaos and the tyranny. The complexity of the Homeric referents of the dialog has to move from the reference to Ulysses, paradigm of the divine man-king-shepherd, towards the figure of Penelope as a keeper of the human order possible and figure of the hope of restoration through the transgression of the rule.

Key Words: Plato, *Statesman*, political order, chaos.

Com molt bé ha indicat Monique Dixsaut, les figures femenines que pronuncien discursos en els diàlegs platònics mostren una definida polaritat: si l'art pel qual Aspàsia destaca és el de la sofística, i a través d'ella Plató desmitifica tot un gènere parodiant-lo, Diotima, en canvi, realitza un elogi que només és vàlid si diu la veritat sobre la naturalesa mateixa de l'objecte sobre el qual es parla, en el seu cas Eros, un mitjancer entre l'humà i el diví.² Doncs bé, la relació de Plató amb el femení pot trobar en *El polític* un nou motiu de reflexió, en aquest cas vinculat a l'art del govern dels homes. Sostenim que la dinàmica sobre la qual és possible pensar la conservació i el progrés individuals i col·lectius és també ella pensada en relació a una figura femenina i en relació amb la qüestió del manteniment de l'ordre o la norma i la seva dissolució o transgressió. La resolució de *El polític* de Plató compleix, a través d'un art exclusivament femení (el tissatge, en aquest cas de virtuts oposades), la demostració del model i els límits de la veritable política possible. El sentit del polític descansa en la transmissió d'una responsabilitat compartida de comprendre el govern de la ciutat partint de la necessitat de defensar l'ordre precari amb el continu teixir i destèixer que evita el caos i la tirania definitius. Mantindrem que la complexitat dels referents homèrics sobre els quals se situa el diàleg ha de desplaçar-se des de la referència a Ulisses com paradigma del senyor-rei-pastor diví, que governa l'aparició del Foraster en l'escena inicial de *El sofista*, cap a la figura de

¹ Aquest article forma part del Projecte d'Investigació finançat per la Direcció General d'Investigació del Ministerio de Ciencia y Tecnología HUM2007-62763/FISO i del Grup de Recerca 2009SGR447 «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat». Va ser exposat en el Simposi Internacional «Norma e Transgressão» celebrat a la Universitat de Coimbra l'octubre de 2008.

² M. DIXSAUT, 'Le Nouvel Observateur', 16-22 agost 2007, Dossier «Les philosophes et les femmes». Plató misogin? Plató feminista? Ni una cosa ni l'altra. Aquestes dues figures invertides (Aspàsia i Diotima) diuen que les dones són, ni més ni menys que els homes, capaces del pitjor i del millor. Cf. C. MCKEEN, «Why Women must guard and rule in Plato's *Kallipolis?*», *Pacific Philosophical Quarterly*, 87 (2006) 527-548.

Penèlope com a mantenidora de l'ordre humà possible i figura de l'esperança de restauració a través, precisament, de la transgressió de la norma.

En primer lloc, exposarem breument els principis hermenèutics sobre els quals basem aquesta exposició. Seguidament, tractarem, sobre el mateix text platònic, la qüestió mateixa de la transgressió i la norma. Finalment, mostrarem com és un art femení aquell que es presenta com veritable art polític i com l'exemple sobre el qual es construeix la definició de la política, i el mateix diàleg *El polític*, és precisament la història d'una transgressió femenina que té com objecte salvar l'ordre precari de la ciutat amenaçada pel desordre i la tirania.

1. LECTURES PLATÒNIQUES

El polític de Plató se'ns presenta sovint com un diàleg difícil i eixut. Hem sostingut que tal dificultat i aridesa, tanmateix, no resulta ser un dèficit de la seva qualitat artística o de la seva profunditat filosòfica.³ Certament, i pot ser que de manera extremada en comparació amb la resta dels diàlegs, una mica així com una ambigüitat o indefinició inherent resulti ser la primera impressió que queda en el lector. Podria ser que l'ambigüitat descansés en la naturalesa mateixa dels diàlegs platònics: si fossin escrits per un escriptor en contínua evolució; si fossin simplement mostres sense valor per a un públic indefinit (mentre l'ensenyament valuós es reservava per a l'interior de l'Acadèmia); si fossin testimoniatge d'un autor incapaç... Però no tenim raons suficients per a sostenir cap de les anteriors suposicions.⁴

Al contrari, de l'anàlisi detallada dels diàlegs platònics, i de *El polític* en particular, podem col·legir que són obres d'art extremadament elaborades, que permeten, com obres d'art que són, la realització sobre elles de lectures de diversa profunditat i d'abast diferent. És el cas, com s'ha sostingut recentment, que la indefinició que mostren els diàlegs, i *El polític* en particular, no és sinó el reflex de la dificultat de la qüestió mateixa que tracten: qüestions que, lluny de ser simplement resoltes, els diàlegs platònics les plantegen com a fruit d'una radical comprensió de la totalitat de vida en la qual apareixen immerses —i aquest no és el seu menor mèrit. No és ara el moment de poder desenvolupar amb detall els principis hermenèutics amb els quals ens enfrontem als diàlegs platònics i que ens han permès trobar en ells un «*coneixement en situació*». Però necessitarem almenys citar-los per a poder presentar el comentari següent dins del context d'investigació compartit en el nostre grup d'investigació.

El sentit del projecte d'*Hermenèutica i platonisme* és modular la recepció de l'obra platònica com la captació d'un ensenyament en l'exercici del nostre filosofar. Per a això, hem

³ Un comentari al text de *El polític* de Plató: J. MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1999. La noció de l'ambigüitat inherent la tracta especialment S. ROSEN, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New-Haven & London, 1995. Volem destacar les recents traduccions al castellà, PLATÓN, *Critón. El político*, traducció, introducció y notas de Francesc Casadesús Bordoy, Madrid: Alianza, 2008 i al portuguès, PLATÃO, *O político*, Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares, Circulo de Leitores e Temas e Debates, 2008. En aquest text seguim la traducció catalana i l'edició del text grec de Manuel Balasch, PLATÓ, *Diàlegs. XVI*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1997 (amb variacions).

⁴ Jhames Rhodes, en una ponència a la reunió de l'American Political Association celebrada a Chicago el 2007, sostenia que no hi havia cap ensenyament platònic en el *Teetet*, *El sofista* i *El polític*, sinó que eren mers escrits de Plató per provar el judici dels estudiants de l'Acadèmia. La seva tesi principal és que el Foraster dona de la sofística, la política i la filosofia una explicació que coincideix amb el judici de Meletos i Anitos contra Sócrates i que confirmaria el veredict de la ciutat contra el seu filòsof. Segons aquest autor, seria la mentalitat de Glaucó aquella amb la qual caldria llegir *El polític*, és a dir, una mentalitat on fallaria la comprensió de la naturalesa de les relacions eròtiques que es resoldria a favor d'una explicació geomètrico-analítica de la realitat. Però penso que de tot això cal parlar-ne amb molta més circumspecció i no aventurar massa hipòtesis sobre la intenció de Plató.

de tractar la forma dialogal com una relació amb un públic i no com un simple embolcall de doctrines o com a materials per a dibuixar una evolució o una trajectòria, la recomposició de la qual fos la tasca del filòleg platònic. Tanmateix, això no vol dir optar per una o una altra metodologia de les actualment vigents en el panorama dels estudis platònics, sinó atendre a l'aclariment del text amb recursos derivats de totes elles. *Hi ha quelcom que funciona malament en un dilema entre una lectura doctrinal i una lectura dramàtica.* El que Plató construeix davant del lector és el xoc entre la interrogació socràtica i l'exhibició d'un saber que no és per a si mateix un entre diversos sinó únic i suprem. *En la rivalitat entre sabers o actituds plurals, l'exercici filosòfic es postula com tal.* El costum d'usar els primers escrits platònics gairebé únicament com una font per a la reconstrucció de la figura de Sòcrates ha deixat al marge la possibilitat de tractar-los per trobar en ells la definició d'una estratègia de continuïtat del socratisme enfront d'altres estratègies rivals.⁵

Les decisions metodològiques que han fet esclatar els estudis platònics i que han inspirat la trajectòria d'*Hermenèutica i platonisme* han estat: a) les aportacions de l'escola de Tubinga, que revaloren les fonts de la tradició indirecta sobre les doctrines no escrites i renoven l'aspecte sistemàtic del platonisme, amb les crítiques pertinents que ja hem realitzat;⁶ b) la manera de treballar pròpia de Leo Strauss, Jakob Klein, Stanley Rosen, etc., que donen a la significació de la forma dialogal de l'escriptura platònica una importància decisiva⁷ (el respecte per la forma del diàleg proporciona lectures a considerar atentament, allunyades de dogmàtics i escèptics); c) la continuació de la filosofia husserliana de la crisi europea en els escrits de Jan Patočka, especialment *Plató i Europa*, que ha modificat la manera de veure la tradició filosòfica europea.⁸

Penso que podem avançar, amb F. J. Gonzalez, la conclusió: l'actualitat en la interpretació dels textos platònics és la convivència i coincidència de diferents models interpretatius,⁹ la necessitat de mantenir una distància crítica i el necessari respecte a la integritat del diàleg. I, encara més: cal saber guardar les distàncies ens permet d'accedir a poc a poc a la intimitat platònica sense ser rebutjats. Cal tenir present que el diàleg platònic no és ni un tractat científic ni el text d'una lliçó escolar. Els diàlegs són, pel seu origen remot, una variació de les representacions mímiques de Sofró i Xenarc. En els diàlegs no compta solament el que s'hi diu, sinó també el que s'hi calla i el que s'hi fa. D'altra banda, són variacions respecte dels *logoi sokratikoi* dels quals prenen les premisses, però als quals superen en la competició per

⁵ Hem tractat del problema socràtic a J. MONSERRAT & J. SALES, «El nostre coneixement de Sòcrates» a L. STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, Barcelona: Pòrtic, 2006, 7-25.

⁶ Els estudis de l'escola de Tubinga (K. Gaiser, H. J. Krämer, G. Reale i, posteriorment, Th. A. Slezák) i els estudis platònics straussians van ser analitzats en les recensions aparegudes als volums de *l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* entre 1993 i 2000. Posteriorment aquesta tasca s'ha sistematitzat ampliant-la a la resta d'estudis platònics en el «Butlletí d'Estudis Platònics» que es publica ininterrompudament des de 2001 a *l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* a càrrec del grup de recerca «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat».

⁷ L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1964 (*La ciutat i l'home*, traducció de J. Galí y J. Monserrat, Barcelonasa d'Edicions, Barcelona, 2000); *The Argument and the Action of Plato's Laws*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1977; J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, University of North Carolina Press, 1965; *Plato's Trilogy*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1977; S. ROSEN, *Plato's Sophist*, Yale University Press, New Haven and London, 1987; *Plato's Symposium*, Yale UP, New Haven and London, 1987².

⁸ J. PATOČKA, *Platón y Europa*, Barcelona: Península, 1991; *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona: Península, 1988. Vegeu l'antologia de textos de Patočka i els estudis de F. FERNÁNDEZ, *Jan Patočka. La filosofía en temps de lluita*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1996, especialment el text de Patočka: «Platonisme negatiu», pp. 102-154.

⁹ Cf. F. J. GONZALEZ, (ed.), *The Third Way*, Lanham, Maryland, 1995.

conservar la memòria de Sòcrates.¹⁰ Resulta que els diàlegs estan entreteixits de seriositat i broma, de comèdia i de tragèdia, i ambdós aspectes són igualment importants. Sobre això, és especialment il·luminadora la lectura del final del *Convit* on se'ns narra com Sòcrates marxa de casa d'Agatò després d'haver adormit els fins aleshores insomnes representants de la tragèdia i de la comèdia.¹¹ Tenim que el lector assisteix com a participant mut a la conversa que té lloc davant d'ell: correspon al lector-auditor silenciosos acceptar o rebutjar allò que se li presenta. És per això que cal respectar la distància entre l'escena i el lector per a poder situar la mirada i veure escoltant, perquè el diàleg respon a una estratègia comunicativa que ha de valorar-se. Els diàlegs no són l'expressió aproblemàtica de la doctrina o del sistema platònic. Per tal de no caure en el que C. Kahn ha anomenat «la fal·làcia de la transparència»,¹² cal estar atents a un fet evident: Plató no apareix en els diàlegs sinó que ens presenta diferents personatges en una conversa que vol representar la vida de la filosofia a la ciutat, personatges entre els quals no hi ha amb claredat un portaveu platònic.¹³ Tampoc serveixen de gaire les remissions a altres diàlegs si no es té en compte que el *corpus platonicum* no conforma aproblemàticament una unitat orgànica: el context dialògic particular és indispensable per a entendre qualsevol sentència. En canvi, cada diàleg és una unitat indissociable de forma i contingut: de res no serveix recórrer a un fragment si no s'atén prou al context dialògic d'on ha estat extret i que li proporcionava suport. Cal anotar amb atenció tot el que es diu i es fa en un diàleg: és l'anomenat principi de necessitat logogràfica: els detalls poden aclarir més que els llargs discursos. És un principi hermenèutic considerar la possibilitat que Plató no hagi dit res en va.¹⁴ S'afegeixi a tot això que cal distingir la ironia intradialògica entre els personatges de la ironia platònica, aquella que Plató procura disposant l'escena, els personatges, els arguments, etc.¹⁵

Aquests principis de lectura han de combinar-se ineludiblement amb una tasca de depuració de tot allò que la crítica ha adherit als diàlegs en la discussió de problemes que no pertanyen als diàlegs pròpiament, sovint amb la tècnica de retallar els textos fora del seu context per reclinar-los al llit de Procust de problemes anacrònics. Cal fer un esforç de catarsi discutint les interpretacions més solidificades, posant-les entre parèntesis. Cal restar atents a l'estratègia comunicativa platònica: mentre que els testimonis parlen d'una funció *protrèp-*

¹⁰ C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge UP, 1996.

¹¹ J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, vol. II: *A la flama del vi*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1996.

¹² C. KAHN, *op. cit.*, p. 42. El que passa sovint en el teatre, a diferència de la lectura, ha passat sovint en la lectura de Plató (cf.: «tal es la naturaleza instantánea de las impresiones que recibimos por los ojos y los oídos en un teatro, comparada con la lenta y minuciosa aprehensión del entendimiento en la lectura, que estamos dispuestos no sólo a sepultar el dramaturgo en la consideración que pagamos al actor, sino incluso a identificar en nuestras mentes, de una manera perversa, al actor con el personaje que representa») (CH. LAMB, «On the Tragedies of Shakespeare, considered with reference to their fitness for stage representation» (1811), citat per A. LASTRA, «El carácter literario de las obras de Shakespeare», en *Caracteres Literarios*, II, 2, 1999, p. 14).

¹³ Per a una discussió sobre l'anonimat platònic, vegeu L. EDELSTEIN, «Platonic Anonymity», *American Journal of Philosophy* 83 (1962), pp. 1-22. Edelstein insisteix amb raó que Plató no pot ser identificat amb cap dels seus personatges i que Plató «always preserves his anonymity, but conceals himself in various ways, just as he retains the dialogue form in all his works, although he gives in many variations [...] This use of many marks constitutes a unique feature of Platonic anonymity» (p. 16). Plató es menciona a si mateix com a present en l'*Apologia* i com a absent en el *Fedó*.

¹⁴ Cf. la formulació provocativa de J.-F. MATTÉL, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris: PUF, 1996, p. 112: «Platon et la nature ne font jamais rien en vain».

¹⁵ C. L. GRISWOLD, *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York: Routledge, 1988.

tica del diàleg, altres parlen de *prolepsis*. Finalment, no pot descartar-se la presència, sigui simplement assenyalada, sigui com a estructura compositiva, d'una doctrina dels principis de la qual ens parlen els testimonis.

Per acabar aquest primer punt, a manera de síntesi: un diàleg platònic és una fenomenologia dramàtica que, amb una descripció d'uns personatges, un argument discursiu i uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció que ens *situa* com a espectadors-oients-lectors i que espera de nosaltres una resposta perquè l'acte comunicatiu que el diàleg pretén quedi complet. Amb aquests reptes treballa l'art d'escriure platònic. Un art de la meticulositat del qual tenim testimonis: per exemple, que va treballar constantment en la correcció dels seus escrits; o que el prefaci del *Teetet*, que segons sembla va redactar de nou, ocupava exactament el mateix nombre de línies que l'anterior. Plató empra un art d'escriure del qual encara no coneixem totes les claus i que encara ens invita a l'exercici atent de la intel·ligència que és la lectura, perquè aconsegueix amb la seva escriptura la construcció d'un text que reclama incessantment la meditació sobre si mateix.¹⁶ La situació del platonisme és la de la discontinuïtat de la tradició: continua parlant perquè reclama la qüestió que pugui obrir-la.

Després d'establir sumàriament aquestes notes prèvies, afegeixo, encara, una reflexió sobre el contingut i la forma. Per què la interpretació del platonisme és un dels problemes fonamentals de la present actualitat filosòfica? Almenys, per aquesta raó: el model del filòsof o de l'intel·lectual heretat de la Il·lustració ha heretat també el problema de les relacions amb el despotisme i les seves recents variacions totalitàries o, encara més recents, oligàrquiques. L'escena de la dramàtica platònica que embolcalla la dialògica ens posa junts en moltes ocasions a futurs filòsofs i a futurs tirans d'una manera més avisada que la innocència il·lustrada.¹⁷ L'hermètica platònica reposa en el fet que la qüestió apareix en el diàleg junt amb els obstacles que dificulten que sigui prou explícita. La filosofia pateix del seu drama en la ciutat.

2. LA «SEGONA NAVEGACIÓ»: DELS LEGISLADORS A LA DOBLE FONAMENTACIÓ LA LLEI. (UNA NOTA SOBRE 'EL POLÍTIC' 300A-302A)

En un passatge important de *El Polític* de Plató, estilísticament marcat per la repetició de les paraules inicials del diàleg (les gràcies), el Foraster sosté que una situació de lleis dolentes seria pitjor que la situació en la qual el governant actués al marge de la llei escrita en benefici propi o per caprici. El jove interlocutor del Foraster d'Elea, un jove deixeble de Teodor anomenat Sòcrates, reconeix que aquesta afirmació del Foraster és una gran veritat. En aquest moment del diàleg es procedeix a una revalorització de les lleis després d'haver-les sotmes a una crítica explícita degut a la seva inadequació davant dels problemes concrets i variats de la realitat. S'estableix clarament que la primera imitació de la constitució correcta seria aquell règim sostingut per unes lleis basades en l'experiència a través d'un Consell dels Experts que ensenyaria al poble a promulgar-les i mantenir-les. En aquest moment, tots els elements que entren en joc en la dimensió política (governants, poble, experts en el consell, lleis) queden establerts clarament. Cal, però, un expedient necessari, la «segona navegació».¹⁸

La segona navegació de *El polític* de Plató resulta ser la prohibició de desobeir les lleis i de fer-ne res al marge. Ara bé, aquesta restricció s'aplica als singulars i a la multitud (*méte hénéa méte pléthos*). Entre aquests dos extrems, ¿no quedaria la possibilitat no considerada

¹⁶ J. MONSERRAT MOLAS, «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, XXI, 1, 2003, 3-22.

¹⁷ J. SALES, «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», en J. MONSERRAT, 1999, p. xxii.

¹⁸ La segona navegació, aquella feta a cop de rem perquè el vent no bufà prou, és un tema recurrent a Plató: *Fedó* 99c, *Fileb* 19c, *Les lleis* 875d i *Carta VII* 337c en un passatge també dedicat a les lleis.

d'una intervenció política *transgressora* en relació a la norma, en el moment oportú, per part d'aquells que han dedicat el seu lleure en l'amistat a l'observació de la ciutat i a la recerca de la veritat (possibilitat que retrata la *Carta VII*)? El jove troba adequada aquesta prohibició de desobeir les lleis. Ara bé, el Foraster, que en aquesta última intervenció pot haver estat ambigu, en el sentit de fer altra vegada les lleis reverenciabls en excés, procurarà tot seguit treure Sòcrates jove de la seva excessiva submissió a la legalitat. El problema fonamental on està situada la conversa és garantir la fortalesa i la perfectibilitat de la «constitució» sense caure en la situació de fer de les lleis unes «veritats divines».¹⁹

Les lleis i els costums dissenyats pels entesos (o l'experiència) són *imitacions* de la veritat. El veritable polític, es deia abans i ara torna a reiterar-se, feia moltes coses segons el seu art sense estar preocupat per les normes escrites, sempre que tingués opinions superiors a les que ell mateix havia redactat i enviades a alguns que eren lluny o absents.²⁰

En canvi, aquell de sol o aquells molts que, tenint lleis vigents, en fan una variació pensant que és preferible, fan, dins de les seves possibilitats, com el legislador autèntic, però, *si no tenen ciència la imitació seria pèssima; i, si són tècnics experts, resulta que no seria una imitació sinó el cas autèntic*. La possibilitat que se'ns ofereix, doncs, resulta estar difícilment en l'*entremig* possible entre la multitud informe i l'u diví com a acció política oportuna i prudent per part d'aquells que poden donar consells perquè en saben.

Com que encara roman l'acord segons el qual la multitud és incapaç d'adquirir una tècnica o art (293a2-4 e 297b7c2), el diàleg acorda que si existeix un art reial no el detentarà ni la multitud de rics ni el conjunt del poble, incapaços del saber polític. Davant d'aquesta dificultat, les ciutats, per imitar l'autèntica, s'han d'abstenir de fer res contra les lleis escrites o les normes paternes, *si és que estan vigents*.²¹ El jove respon: «Has parlat òptimament». Per a un règim històricament existent, imitar l'única constitució vertadera és respectar les lleis donades, un cas clar de conservadorisme que satisfà els prejudicis del jove Sòcrates, que dona en aquest moment un assentiment entusiasta.²²

L'argument fóra del tot vàlid si l'acció política estés copada només per la unitat i la multiplicitat. D'altra possibilitat el text no en fa esment, sinó que es passa a considerar el noms que reben els règims segons governin respectant o no les lleis. Si governen els rics (*hoy plousioi*, el text no diu els pocs!),²³ i si es compleix la condició que acabem d'explicitar, o sigui, fan la imitació observant les lleis, en diem aristocràcia, si no oligarquia. Si governa un home segons les lleis l'anomenarem rei. Amb el nom de rei (*basileus*) no es distingeix qui governa segons les lleis per saber o qui per opinió.²⁴ Rei ho és tant el vertader polític com el monarca que

¹⁹ És el problema del diàleg *Minos*.

²⁰ A part de la referència a Soló, C.J. ROWE (*Plató. Statesman*, Warminster 1995, 231) suggereix que aquesta curiosa frase val tant pel cas que el legislador hagi marxat de la ciutat (295b10-c5) com per un que no pot «passar-se la vida al costat de cadascú indicant-li exactament el que li convé» (295b1-2). Cal tenir present que l'Acadèmia va ser requerida per a la redacció de constitucions de diverses ciutats i colònies. Precisament d'això tractaria la Carta XI on s'esmenta el Sòcrates de l'Acadèmia (PLATÓ, *Cartes*, introducció, text revisat i traducció de Raül Garrigasait, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2009).

²¹ M. MILLER (*The Philosopher in Plato's Statesman*, La Hague 1980) creu que 300e-301a és un cas d'ironia pedagògica, mentre que en *Critó*, on es defensa l'obediència a les lleis establertes, es donaria un cas d'ironia terapèutica, ja que Critó no està en disposició d'aprendre. Vegeu *Carta VII* on es diu que els costums dels pares no funcionen i que no és fàcil trobar-ne de nous.

²² També pot veure's de manera diferent. El text ha permès parlar d'una seva conversió del jove al «constitucionalisme»: C. GILL, «Rethinking constitutionalism in *Statesman* 291-303», en *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sank Agustín: Akademia, 1995, 292-305.

²³ Cf. amb 298e «triar entre els rics i el poble», i amb 292d: «el govern d'uns quants» (*oligon*). El segon lloc és el de la determinació de les cinc formes de govern.

²⁴ L'oposició *dóxa-epistème* té un lloc comunament citat en *La república* 476dss.

governa segons les lleis. Com havia dit el Foraster, ara no fem ús de distincions en la llengua, però és evident que la identificació és errònia. El primer té saber i el segon només opinió.²⁵

La frase següent, malgrat que el text grec dels còdexs no presenta variacions, ha estat canviada per Diès i alguns altres editors que el segueixen.²⁶ Segons el text grec sense modificar, la traducció fa: «Per això», diu el Foraster, «els cinc²⁷ noms de les constitucions ara esmentades es resolen en un de sol» (301b).

El sentit és el següent: el Foraster treu una conclusió un punt brusca de l'afirmació feta anteriorment a 293c5-7 segons la qual la constitució correcta és l'única constitució. Si l'única constitució és un regne, aleshores dels cinc noms acostumats només en caldria un. De la llista de cinc noms (tirà, rei, oligarquia, aristocràcia i democràcia),²⁸ els dos primers, que són les dues possibilitats de govern d'un de sol, corresponen als governants, mentre que els tres darrers a formes de govern. Ara bé, el Foraster ara empra el nom de 'reialesa' i reserva en aquesta intervenció el nom de 'monarquia' a aquella forma anterior que hem deixat de banda perquè els homes desconfien que ningú no pugui merèixer aquell govern que el saber proporciona i que permetria la distribució correcta del que és just i pietós.

Però la conversa passa a considerar l'opinió estesa segons la qual qui posseís aquest poder monàrquic sense sotmetre's a les lleis assassina, maltractaria i perjudicaria uns i altres, i esdevindria finalment un tirà. Ara bé, passa també que si governa un de sol, tant al marge de les lleis com dels costums, i fingeix²⁹ com l'expert que cal fer el millor, al marge de la norma escrita, el que guï de fet serà una passió i un desconeixement d'allò que ha d'imitar, i aleshores rep el nom de tirà.³⁰ El que *sembla* ser un polític que supera la llei esdevindrà, basat en la ignorància i l'error, la distorsió més extremada de la bona política. El cas descrit abans, però, resultaria el d'aquell que pilotés (*diakubernônta*) feliçment la nau de l'únic règim correcte més enllà de les normes escrites.

El jove hi està d'acord. Ara, però, diu el Foraster, en les ciutats no hi ha cap rei així, tal com creix en els eixams d'abelles, en els quals la reina es distingeix de les altres en cos i ànima.³¹ Fixem-nos que s'està reiterant l'esquema que volia corregir el mite: el pastor de pobles semblant a un déu, diferent per naturalesa dels animals del ramat. Com que això, que hi hagi

²⁵ Cf. Teetet 201a-c, l'opinió correcta s'obté a partir del que diuen els qui posseeixen ciència. Però vegeu X. IBÁÑEZ, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 2007. A *El convit* 202a l'opinió correcta és l'entremig entre la ciència i la ignorància i, a diferència de la ciència, no sap donar raó de si. Al *Menó* 97a l'opinió certa pot assegurar la correcció de l'acció

²⁶ Les edicions de ROWE (1995), ACCATINO (1997) i BALASCH (1997) defensen el text transmès. La correcció proposada per DIÈS (1935, 75 n. 1) la discuteix SKEMP (1952/1987, 211).

²⁷ És el text de tots els manuscrits, i no creiem que calgui esmenar-lo com fa Diès seguint Mazon. L'últim editor oxfordià ho posa entre claudàtors. Els seus motius apareixen consignats a C.J. ROWE, *Plato. Statesman*, Warminster 1995, 233.

²⁸ Té algun sentit aquest nombre cinc? Està pitagoritzant? Sigui com sigui, hi ha un joc amb els nombres: si la democràcia es doblés com els anteriors règims obtindríem sis noms; i si afegíssim el govern correcte en tindríem set. Set era el nombre de la *pólis* per als pitagòrics. Vegeu J.-F. MATTÉI, *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris: PUF, 1996b, 73.

²⁹ Homenatge de la tirania al bon govern.

³⁰ Cf. *La república* 572ess.

³¹ El rusc d'abelles havia sortit com a exemple a 293d, precisament parlant de les constitucions de les ciutats. Cf. Aristòtil *Política* VII 14, 1332b. De les abelles com a exemple de la bona educació dels filòsofs se'n parla a *La república* 489ess. Cf. 492a. Xenofont diu de Cirus un rei per natura comparant-lo a la reina de les abelles (*Ciropèdia* 5. 1. 24). En canvi a *Les lleis* 694c Cirus no ho seria perquè no era educat. En grec l'abella reina s'anomenava rei. Cf. J. SALES, J. MONSERRAT, «A more political animal than bees': polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability», *Studia Neoaristotelica*, 6 (2009) / 1, 3-14..

aquest ésser excepcional, no pot ser, aleshores, segueix el Foraster, cal «reunir-se per redactar escrits i resseguir per aquí les petges³² de la constitució més vertadera»(301e). El jove respon que «probablement». No sembla estar tan segur com abans. Potser perquè es reitera clarament la impossibilitat del primer model amb el qual se sentia més còmode.

El Foraster torna a adreçar-se al seu interlocutor pel nom en la conclusió d'aquest fragment, i troba aleshores que no són d'estranyar les desgràcies que ocorren als règims polítics que segueixen les normes escrites i els costums, però que no actuen (*práxeis*) seguint un saber (*epistéme*). Es reitera, doncs, la necessitat d'un fonament constitucional, la necessitat d'un art d'*ajustaments*, fonament sobre el qual s'ha de basar l'art política perquè si no el resultat és destructiu.

El que resulta admirable, diu aleshores, és la resistència que la ciutat ofereix pel natural (*phýsei*), car les ciutats actualment es troben en aquesta circumstància i bé resisteixen un temps indefinit sense enfonsar-se o arruinar-se. Ara, això no és pas una objecció a la desgràcia d'un mal fonament polític perquè, com continua el Foraster, moltes ciutats «s'han perdut com naus enfonsades, i han desaparegut, i encara se'n perdran més per la maldat dels pilots i dels tripulants, que han encepapat amb la més gran ignorància pel que fa a les coses de la màxima importància: no saben res de política, i es creuen que precisament és aquest saber el que dominen més entre tots els sabers» (302a-b).

El jove assenteix dient que això és una gran veritat (*alethéstata*). Amb aquest acord s'acaba aquesta secció, com veurem, car tot seguit el diàleg es desborda (302c5), i també s'acaba la reiterada imatge de la nau, metàfora del govern de la ciutat i de la ciutat mateixa, però amb uns lleus afegits, que no deixen de ser importants. Si inicialment la responsabilitat de la nau corresponia al seu pilot, ara es parla «de la maldat dels pilots i tripulants» (*kybernetôn kai nautôn prokthērian*) com de la responsable de l'enfonsament i desaparició.

La raó és ben clara: aquests de qui parla no són el pilot originari que sap el que cal (ni tampoc no és el déu que abandona l'univers al mar sense límits de la dissemblança, 273e), sinó que són màximament ignorants de les coses més grans, aquelles que són l'objecte d'estudi de la filosofia. No saben de política i es pensen que saben del que no saben. Adverteixi's com la responsabilitat és compartida: en tota aquesta part del text correspon a la ciutadania l'acceptació del governant i els elements de la ciutat en el seu conjunt tenen un paper que ha de ser pensat.

La nau de la ciutat està en mans de qui ho està. Amb aquesta «evidència», el Foraster passarà a tractar del mal menor: quina de les constitucions incorrecta és la menys dolenta per a viure-hi. Entrem enmig d'una riuada que desbordarà els marges de l'argumentació com un riu que inunda quan surt de mare. Si la transgressió és necessària i benèfica per a corregir una norma caduca, és destructora quan salta els marges que protegeixen la vida.

3. «EL POLÍTIC» DE PLATÓ COM UN TISSATGE. LA POLÍTICA COM EL TISSATGE DE PENÈLOPE

Cornélius Castoriadis, en el seu comentari a *El polític* de Plató, considera que l'elecció de l'art de teixir com paradigma de la política és un dels episodis més arbitraris de la literatura universal.³³ Malgrat que el text indica que tal elecció es fa perquè no hi ha res millor a mà, una anàlisi precisa del passatge permet veure que l'elecció, contra el que pensa Castoriadis, no és un acte arbitrari sinó que respon a una meditada elecció.

És molt coneguda la comparança que en *El polític* de Plató s'estableix entre «l'art de la política» i «l'art de teixir». Procurarem ara apuntar que el paradigma o model de l'art de teixir és així mateix el model de construcció del diàleg i de les seves parts. A més, considerarem

³² Retorna la imatge de la cacera.

³³ C. CASTORIADIS, *Sur « Le Politique » de Platon*, Paris : Éditions du Seuil, 1999.

la naturalesa femenina de tal art i expressament la imatge concreta sobre la qual el diàleg es construeix per al lector contemporani: el relat que ens ofereix Homer en l'*Odissea* de la confecció d'una tela per part de Penèlope amb la qual evita durant algun temps el seu matrimoni amb algun dels pretendents al tron d'Ítaca.³⁴

Qui conegui el diàleg platònic recordarà que la política és definida finalment com aquell art que entrellaça els diferents caràcters presents en la ciutat per tal de poder confeccionar un teixit que la protegeixi. Els caràcters que s'esmenten són els propis del coratge i els propis de la moderació. El veritable polític té la seva tasca en teixir-los com es teixeix l'ordit (fil fort) i la trama (fil flexible) per tal d'aconseguir una tela apropiada. Doncs bé, deixant ara de banda el detallat mètode de dièresi pel qual el Foraster d'Elea aconsegueix definir la política de la mateixa manera com defineix l'art de teixir, és extraordinàriament sorprenent com el diàleg mateix, em refereixo al mateix text del diàleg, se'ns presenta materialment i simbòlicament com el resultat de l'acció de teixir, i més concretament, com l'acció mateixa del teixir de Penèlope. Materialment, perquè el diàleg es teixeix quan enllaça l'ordit (el Foraster de Elea) amb la trama (el jove Sòcrates); materialment quan el diàleg es desteixeix en les repetides dièresis (com per exemple la que es realitza per a assolir separar el veritable polític de tots els pretendents i candidats a ser-ne), dièresis que no són sinó el mètode de separació entre dos, com quan se separen els fils. Simbòlicament, perquè així com el teixit de Penèlope té com a finalitat salvar a la ciutat del caos, el teixit de virtuts que és l'obra del veritable polític té la finalitat de salvar la ciutat.

I, encara més, tant un teixit com un altre no assoliran ni pretenen ni tan sols imposar un règim polític de salvació, sinó que simplement aconsegueixen guanyar temps contra la decadència que aguaita en els racons del casal d'Ulisses o al costat dels murs de la ciutat. Però, ¿no és simplement aquesta lluita contra l'inevitable el paper que es reserva la filosofia en l'antiguitat? ¿I no és precisament una altra gran figura femenina de Plató, Diotima, la sacerdotessa de Mantinea que descobreix els secrets d'eros i, per tant, de la filosofia a Sòcrates, aquella que té el mèrit d'ajornar durant deu anys la pesta que assetja Atenes (*Conv.* 201d)?

Més encara, hem demostrat en un altre lloc com l'estructura compositiva del diàleg es construeix simètricament a partir d'enllaçar les diferents parts del text sobre un eix central que coincideix amb la reflexió sobre la justa mesura.³⁵ De fet, la redacció del diàleg no fou altra cosa que enllaçar tal estructura rígida simètrica amb el desenvolupament elàstic del diàleg entre els interlocutors. I fins i tot l'estructura mecànica del cosmos explicitat en el famós mite que apareix en el diàleg, el de les edats de Cronos i Zeus, respon segurament a un model construït seguint la mecànica del fus de filar.³⁶

³⁴ Od. 19.149; 24.147-148; cf. 2. 93-94. Vegeu R. Olmos, «Una lectura femenina de la *Odissea*» en *Sobre la Odissea. Visiones desde el mito y la arqueología*, P. Cabrera i R. Olmos (coord), Madrid: Polifemo. Seguim amb atenció els treballs de Z. Plannic, que mostren troballes interessants sobre les imatges homèriques equivalents en altres diàlegs platònics. Cf. Z. PLANNIC, «Equivalències d'experiència i simbolització en Plató i Homer», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIX, 2008 i les seves reflexions en el seminari que impartí a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona el 13 de juliol de 2010 (la crònica del qual està prevista que sigui publicada en l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* del 2011).

³⁵ J. MONSERRAT, «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, XXI, 1, 2003, 3-22.

³⁶ Com havia demostrat P.-M. SCHUHL, «Autour du fuseau d'Ananké» [1930], i « Sur le mythe du *Politique* » [1932], en *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris 1947, 71-78, 79-98 respectivament. Les crítiques de A. DIÈS (*Platon. Le Politique*, Paris: Les Belles Lettres, 1935, xxxi), H. HERTER («Gott und die Welt bei Platon», *Bonner Jahrbücher*, 1958 106-117) o T. M. ROBINSON («Demiourge and the World Soul in Plato's *Politicus*», *American Journal of Philology*, 1967, 64n26) es refereixen al problema de com una «mecànica» és imatge d'un món dotat d'«ànima», però obvien el valor de les «imatges».

És clar, doncs, que quan el Foraster proposa l'art de teixir com exemple no es tracta d'una arbitriarietat, i tenir-lo «merament a mà» és un exemple més de la ironia platònica, ironia que no ha de ser confosa amb la ironia socràtica. Queda enriquida, doncs, i se'ns presenta mereixedora d'una reflexió la tesi segons la qual és una labor femenina aquella que es proposa com a model de l'art de la política.

Doncs bé, en els versos 567-587 de la *Lisístrata* d'Aristòfanes, l'art de teixir, activitat femenina, com Plató també deixa clar en *Les lleis* 805e-806a, es proposa com model corrector al magistrat de la ciutat. Si aquest magistrat tingués gota de seny, li diu Lisístrata, seguiria en política l'exemple que les dones proporcionen amb les seves llanes. Veiem en Aristòfanes que l'aspecte còmic s'accentua presentant, com a exemple i model d'una activitat «masculina», a una dona, i a una tasca pròpia de dones. Citem seguidament el moment en què parla Lisístrata, quan el delegat del consell li demana com les dones seran capaces d'acabar amb tantes dificultats.

«EL COMISSARI. — ¿Doncs com sereu vosaltres capaces d'acabar les moltes coses embullades que hi ha en aquest país, i de desenredar-les?

LISÍSTRATA. — Molt fàcilment.

COM. — ¿Com? Demostra-m'ho!

LIS. — Igualment que quan se'ns embulla el fil l'agafem així i amb els fusos l'aixequem ara per un cantó, ara per l'altre, exactament així desferiem aquesta guerra, si ens fos cosa permesa, transportant, per mitjà d'ambaixades el d'aquí i el d'allí.

COM. — ¿I és per mitjà de llanes i de fils i fusos que us creieu que atallaríeu unes coses tan greus? Ja en sou, de ximples (ἀνόητοι)!

LIS. — Doncs si en vosaltres hi hagués una mica de seny, ho governaríeu tot com nosaltres la llana.

COM. — ¿Com? A veure!

LIS. — Primer caldria, com fem amb els flocs, després de netejar en un cubell la suarda de la ciutat, sobre un llit, a cops de garrot, eliminar els malvats i escollir els pèls durs; els que s'arramassen i s'afloquen per atènyer càrrecs públics [*ref. a les ζυμωσῖαι*], els hauríeu de batre per la carda i arrencar-los la testa. Després hauríeu de mesclar en un cistellet la bona voluntat comuna i general; hi barrejaríeu els metecs i els estrangers, els que ens són amics; els endeutats amb el tresor, els hi posaríeu també. I, per Zeus, quant a les ciutats que són colònies d'aquest nostre país, caldria reconèixer que són per nosaltres com brins de llana caiguts per terra, cadascun en son lloc. Aleshores agafaríem el fil de totes aquestes colònies, el portaríem aquí, en faríem una sola massa, un únic cabdell, amb el qual aleshores teixiríem *una túnica per al poble* (τῷ δήμῳ χλαῖναν).» [ARISTÒFANES, *Lisístrata*, 565-586; traducció de M. Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge]

Aquest fragment apareix en el context de la vaga sexual amb què les dones pretenen acabar amb el mal govern dels homes que porta al conflicte i a la guerra. La imatge, que és detallada fins al punt de fer rebre bastonades i escapar aquells que formaven part de les *zummosíai*, agrupacions de persones que tenen per objectiu ocupar càrrecs públics en benefici propi (institució particular de la Grècia d'aleshores) o reproduir un mapa de les colònies amb les llanes caigudes pel terra, mereix una anàlisi detallada. Ara, però, recollim que, en altres llocs, Sòcrates apareix de vegades referint-se a aquest art femení, especialment en Xenofont: «[Sòcrates] donava a entendre que en l'art de filar, les dones superen als homes, perquè saben, i ells no n'entenen gens», *Memorabilia*, 10). En *La república* de Plató, Sòcrates es pregunta si «hem d'estendre'ns i parlar de l'art del teixit, o de la confecció de pastissos i guisats, que són dues [arts] en què les dones semblen sobresortir bastant, i que faria riure molt si sortissin

derrotades» (455cd).³⁷ Ara bé, mentre que en aquests casos l'exemple accentua la comicitat per la utilització d'una imatge femenina i, «per tant», inferior (car el tissatge era una activitat femenina mentre que la política era masculina),³⁸ en el *Teetet*, la tasca socràtica es relaciona sense ironia amb la de les llevadores, com ho era la seva mare,³⁹ i en el passatge de *El polític* la imatge del tissatge pren un relleu fonamental. Té alguna cosa a meditar, doncs, l'assimilació de la tasca excel·lent de governar a un art femení. (A *Les lleis*, 735a, s'empra el símil del tissatge per parlar del caràcter d'aquells que han d'ocupar les magistratures de la ciutat).

Podem, doncs, preguntar-nos si també aquesta remissió a un art «femení» de l'art de teixir comparteix en el diàleg platònic la funció denigradora de la figura tradicional del polític-sobirà-diví «masculí», que en el diàleg ja havia estat descartada en presentar-lo corrent al costat del porquerol al final de la primera dièresi (266c-d), o bé en el resultat del mite que consistia en atorgar l'autonomia de govern als homes en detriment del govern universal dels déus.

Malgrat que el diàleg que tractem avança significativament acumulant errors, pensem que les correccions i les divagacions procuren en el seu conjunt un augment en les dades que han de tenir-se presents en un possible aclariment del problema. Si d'una banda hem constatat, en un altre lloc,⁴⁰ que en la correcció parcial de la dièresi se'ns escapava la possibilitat d'un guany que resultaria de la consideració de com la política podria ser quelcom situat entre l'u i la multitud (entre l'automatisme despòtic del saber i la indolència paradisiàca del ramat), per altra banda, hem pogut corregir la figura del pastor amb la incorporació de l'acceptació voluntària per part del ramat. Si d'una banda hem constatat que els models o paradigmes que exemplifiquen les coses d'un nivell superior difícilment compleixen amb la seva tasca d'exemple, per altra banda hem establert un paradigma o model de la política utilitzant l'art del teixit (alguna cosa que es reconeix com clarament inferior).

En suma, paradigma i cosa a explicar, art del teixit i política, han estat estudiats de manera equívoca i confusa. L'aplicació del mètode dièretic, propi de la reflexió científic-matemàtica, ha provocat errors per la seva abstracció de valors com la bellesa o l'honor. El Foraster ha comès errors per a provar al jove Sócrates. El jove comet errors a causa de la seva inexperiència i edat gairebé infantil. Malgrat tot, tal acumulació platònica d'errors ens ha mostrat en quina mesura són poc evitables, o que evitar-los en una correcció poc curosa duu fins i tot a més i majors errors. La conclusió intradiàlogal, però, no és el defalliment davant el fracàs repetit, sinó el coratge de la recerca que se sap equivocada i que alimenta encara alguna esperança en aquest saber propi de l'error i de l'admissió de la correcció.

Ja hem dit que els diàlegs platònics són un teixit de seriositat i de broma. Hem vist com de «còmic» pot ser el recurs a l'art de teixir. Ara bé, no és aquesta broma el senyal d'una correcció que reclamaria quelcom de femení com una constant dels diàlegs platònics? Ha de deixar-se oberta la possibilitat que l'art del teixit, un art femení, pugui actuar respecte de la política com Diotima amb el jove Sòcrates del *Convit*, transformant el seu egoisme narcisista en amor a la Bellesa en si, o com Aspàssia en el *Menexèn* sobre la retòrica del patriotisme transformada en interès comú.

Davant l'esterilitat de l'u homogeni que representa la devoció del matemàtic Teodor per Ammó⁴¹ en l'inici de la conversa que retraten *El Teetet*, *El sofista* i *El polític*, també en *El Polític* es pot dir el que Jordi Sales deia a propòsit de *El convit* de Plató: «l'element femení és

³⁷ Cf. una contrapartida mordaç en Juvenal, *Sàtires* I (FBM II 54-57).

³⁸ L'art de teixir és el do que Atenea va fer en la construcció de la terrible Pandora, i a aquest art s'hi dediquen Atenea, Calipso, Circe, Helena o Penèlope.

³⁹ Cf. IBÁÑEZ, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, 2007, 91-99.

⁴⁰ J. MONSERRAT, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1999.

⁴¹ X. IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007, 59.

necessari per a produir la pau i la justícia en la ciutat i per a enllaçar l'home amb els déus». ⁴² No oblidem que tot en el seu conjunt, i explícitament *El Politic*, es confia a la bona voluntat de les Gràcies que presideixen el diàleg. La transgressió de la norma que implica la presència del femení en la dimensió culturalment masculina del poder és un camí platònic proposat per a pensar i assolir una ciutat que eviti la destrucció en els excessos de la mentida, la lletjor i la maldat.

⁴² J. SALES, *A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996, 66.